



Article

La «gestión de la diversidad» a través del patrimonio cultural. Entre la reificación de «la comunidad» y la reflexividad cultural¹

JUAN DE DIOS LÓPEZ LÓPEZ

Universidad de Granada

Resumen. El propósito de este trabajo es analizar los procesos de patrimonialización llevados a cabo por las instituciones culturales como un instrumento para la «gestión de la diversidad». De este modo e indirectamente, se pretende mostrar un posible camino para llevar la reflexión sobre la diversidad cultural y otros fenómenos asociados, como la interculturalidad o el multiculturalismo, más allá de los sujetos migrantes o los grupos etnicizados y racializados, sobre quienes habitualmente se articulan las investigaciones sobre diversidad. El texto comienza exponiendo la vinculación de las políticas del patrimonio con la «gestión de la diversidad» y la noción de cultura sobre la que se sustenta este vínculo. A continuación, se estudia el papel del patrimonio cultural en la definición y conformación de determinados sujetos colectivos. Y, finalmente, se muestran los procesos de patrimonialización como contextos privilegiados para la reflexividad cultural y las posibilidades de implicación de las ciencias sociales críticas en dichos procesos.

Palabras clave. Patrimonio cultural, reflexividad cultural, procesos de patrimonialización, gestión de la diversidad, interculturalidad.

Abstract. The main aim of this article is to analyze the heritage processes, carried out by cultural institutions, as an instrument for the «management of diversity». In this way and indirectly, it is intended to show a possible way to take the reflection on cultural diversity and other associated phenomena, such as interculturality or multiculturalism, beyond migrant subjects or ethnicized and racialized groups, over whom the research on diversity are usually revolved around. The text begins by explaining the link between heritage policies and the “management of diversity”, and the notion of culture behind this link. Next, I consider the role of cultural heritage in the definition and conformation of certain collective subjects. And, finally, heritage processes are shown as privileged contexts for cultural reflexivity and the possibilities of involvement of critical social sciences in these processes are examined.

Keywords. Cultural heritage, cultural reflexivity, heritage processes, management of cultural diversity, interculturalism.

¹ El presente texto está basado, sin modificaciones sustanciales, en el aparato conceptual de mi tesis doctoral, titulada ‘La cultura sacralizada. Estudios sobre patrimonio y turismo en la provincia de Granada’ y defendida en febrero de 2016 en la Universidad de Granada.

En el amplio campo de los estudios interculturales es común comenzar acogiendo a una noción de diversidad cultural que va más allá de la presencia en un mismo territorio de personas de distintas nacionalidades o adscripciones étnicas, pero con frecuencia son de nuevo los sujetos migrantes o “étnicamente diversos” quienes terminan representando la diversidad en la literatura científica sobre interculturalidad y, también, en el discurso político-mediático y en el imaginario cotidiano. En este trabajo trato de observar la problemática de la “gestión de la diversidad” desde un lugar distinto: el patrimonio cultural y los procesos de patrimonialización. Dicha pretensión parte del convencimiento de que la convergencia entre los estudios interculturales y los estudios sobre patrimonio beneficiará a ambas perspectivas, no sólo ampliando el rango de fenómenos empíricos susceptibles de ser tomados como objetos de estudio, sino también desde el punto de vista teórico y epistemológico.

El texto se ha estructurado de la siguiente forma: en primer lugar, expongo qué entiendo por “gestión de la diversidad” y cómo se vincula con las políticas del patrimonio. En un segundo apartado, se analiza cuál es la noción de cultura que se maneja desde las prácticas patrimoniales y cómo dicha noción la hace ser susceptible de distintas operaciones de gestión. En tercer lugar, analizamos cómo son definidos los sujetos titulares de los elementos del patrimonio cultural y cómo los procesos de patrimonialización están implicados en la definición y conformación de determinados sujetos colectivos. Por último, se muestran los procesos de patrimonialización como contextos privilegiados para la reflexividad cultural, en tanto que espacios de conflicto en los que se confrontan distintas versiones acerca de la cultura y se dirimen qué elementos constituyen lo propio y cuáles lo ajeno.

1. El patrimonio cultural como instrumento de «gestión de la diversidad»

Si bien desde el ámbito de los estudios empresariales, y algunos estudios sobre las migraciones contemporáneas, se ha concebido exclusivamente la “gestión de la diversidad” como las acciones dirigidas a solventar los “problemas” causados por la presencia de inmigrantes extranjeros y/o minorías étnicas en las empresas, en las escuelas o en un determinado territorio (Dietz, 2008), en este trabajo se entiende “gestión de la diversidad” como aquellas prácticas institucionales dirigidas a resolver las tensiones interculturales inherentes a cualquier sociedad plural, es decir, a establecer fronteras entre lo propio y lo ajeno, entre la tradición y la modernidad o entre lo global y lo local. Tales prácticas de gestión, que pueden darse en diversos contextos (una empresa, una escuela, un Estado u otras demarcaciones territoriales político-administrativas), recurren a conocimientos y sistemas expertos específicos cuyos saberes y metodologías se estima que minimizarán los riesgos y asegurarán el correcto diseño y la eficacia de medidas de gestión a aplicar. Los fines de estos procesos de gestión pueden ser muy diversos, dependiendo de los objetivos de los sujetos o instituciones que los desarrollen: por ejemplo, asegurar que las distintas procedencias nacionales de los empleados de una empresa no interfieran en la productividad del trabajo, valorar los aspectos positivos de la inmigración en la escuela o concretar qué requisitos han de cumplirse para obtener la nacionalidad. Pero también cabrían dentro de esta definición de “gestión de la diversidad” la selección de los objetos más representativos del modo de vida de una determinada población para exponerlos en el museo etnográfico local, o la definición de qué aspectos de la “cultura nacional” han de promocionarse con

el fin de atraer al turismo internacional. Evidentemente, como se explicará más adelante, todas estas acciones recurren a una noción reificada de la cultura y de los grupos humanos a los que se asocia. Lo que nos interesa destacar ahora es, en primer lugar, la necesidad de observar la diversidad más allá de la presencia en un mismo territorio de personas de orígenes nacionales diversos, como a veces pareciera desprenderse de los estudios interculturales, centrados habitualmente en los fenómenos migratorios; y, en segundo lugar, la necesidad de introducir las nociones de diversidad y pluralidad en los estudios sobre el patrimonio cultural, que a menudo parten de un concepto primordialista de la identidad, indisolublemente vinculada al patrimonio, como ya han advertido diversos autores (González Alcantud, 2003; Carrera y Dietz, 2005).

No obstante, como advierte Ángel Díaz de Rada (2010), la idea de diversidad no es suficiente si antes no se maneja un concepto de cultura adecuado, en el que la diversidad ha de estar necesariamente incluida. Sin diferentes no es posible la comunicación y, por tanto, no es posible la cultura. Entendemos, por tanto, que la diversidad está presente en cualquier contexto humano, en cualquier situación de relación social, aunque todos los sujetos presentes tengan un mismo pasaporte o, incluso, un mismo apellido (García Castaño et al., 2011; Olmos Alcaraz, Rubio Gómez y Contini, 2015). Cuando un determinado agente pretenda operar sobre dicha diversidad, ya sea clasificando sus elementos, dándoles un orden determinado en una escala jerárquica o eliminando aquellos que juzgue discordantes para sus fines, podremos estar hablando de “gestión de la diversidad”. Nótese aquí que la expresión es metafórica –de ahí las comillas–, no es posible “gestionar” la diversidad a no ser que sea reduciéndola a contenidos objetivables, es decir, desvinculándola de la acción de los sujetos y reificándola². Y es a realizar este tipo operaciones a lo que, habitualmente, se dedican las políticas y las prácticas patrimoniales.

Al igual que las políticas de control de los flujos migratorios, las políticas del patrimonio suelen estar dirigidas al establecimiento de fronteras y a su salvaguarda, a delimitar los límites del grupo, a acotar sus propiedades y a definir sus características esenciales; en un contexto en el que la cultura y las identidades han comenzado “a ser celosamente custodiadas como una herencia colectiva, signada incluso por la noción de propiedad” (Comaroff y Comaroff, 2013, p. 53).

De hecho, los Estados han tratado a menudo la noción de “patrimonio cultural” como análoga de la de “propiedad nacional”, cuya gestión, por lo tanto, debe estar en manos de las burocracias estatales. Como ha mostrado Bahar Aykan (2015), la certificación patrimonial de la UNESCO de determinadas expresiones culturales ha desembocado en conflictos entre diferentes Estados que se han arrogado el ‘derecho de patente’ sobre las mismas. Es el caso del teatro de sombras, de origen otomano y conocido como Karagöz, que Turquía inscribió en Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial en 2009, y que Grecia reclama como propio también, bajo la denominación de Karagiozis. Otros casos similares se han resuelto con la doble inscripción de manifestaciones culturales muy similares, como la Fiesta del Barco del Dragón, inscrita primero por Corea del Sur y luego por China; o el Canto Gutural Mongol, inscrito primero por China y después por Mongolia, que acusaba a China de estar apropiándose de sus tradiciones.

² Estoy de acuerdo con Ángel Díaz de Rada cuando afirma que reificar la cultura consiste en “cargar las tintas del lado del contenido o la estructura como si fueran completamente independientes de la acción, obviando así las acciones que, en cada situación, conforman la vida social, el proceso.” (Díaz de Rada, 2010: 91).

Estamos, por tanto, ante prácticas de reificación de la cultura y de la sociedad. Siguiendo esta lógica, los elementos patrimonializados actuarían como hitos, materiales y simbólicos al mismo tiempo, de la demarcación fronteriza y funcionarían como la representación metonímica de la identidad de un agregado humano previamente definido (habitualmente caracterizado como un pueblo o una nación). De este modo, la génesis necesariamente híbrida, intercultural, del elemento patrimonializado – surgido del diálogo y la interacción entre sujetos situados (Cruces Villalobos, 2007; véase también García Canclini, 2001 y Dietz, 2003) – sería sustituida por el mito del origen ancestral (“lo de aquí de toda la vida”, “esto siempre ha sido así”). No es extraño, por tanto, que las nociones de herencia y legado sean habitualmente utilizadas como sinónimos de patrimonio.

2. ¿Puede poseerse la cultura?

En *‘Del deber al deseo’*, una etnografía basada en dos periodos de trabajo de campo en Los Olivos (nombre ficticio de un pueblo de Andalucía) Jane Fishbourne Collier comienza con una anécdota: en su segundo periodo de campo, durante la década de los 80 del siglo XX, contactó con un joven matrimonio, originario de Los Olivos y que había emigrado a Barcelona, a cuyas familias había conocido 20 años antes, durante su primera estancia en el pueblo. Este matrimonio le contó a Collier que había comprado la *‘Gran Enciclopedia de Andalucía’* con la intención de que sus hijos –que estaban creciendo en Cataluña– aprendiesen cuáles eran sus raíces culturales y sus tradiciones. Esto sorprendió a la antropóloga, que consideraba más lógico que hubiese sido la propia abuela quien les transmitiera a sus nietos “su herencia andaluza”. En su etnografía, Collier trata de mostrar el proceso mediante el cual los habitantes de Los Olivos y sus descendientes se trasformaron «de pueblerinos que “eran tradicionales”, a andaluces “que tenían tradiciones”» (Collier, 2009, pp. 441-442). Además muestra como lo que se consideraban ‘tradiciones’ en la década de los 80, tenían poco que ver con las prácticas cotidianas que ella había observado en el pueblo 20 años atrás.

Este proceso descrito por Collier, que tuvo lugar en el contexto de la conformación del ‘Estado de las autonomías’ durante la transición democrática, presenta muchas similitudes con el acaecido un siglo antes, durante la tardía Revolución Industrial en España, cuando Demófilo y otros estudiosos del folklore contribuyeron a que las denominadas ‘clases populares’ descubrieran

con asombro – y posiblemente con incredulidad y desconfianza – que tenían «cultura» sin saberlo [...] y del mismo modo, los oficiales y aprendices de oficios diversos descubrieron que hacían Artesanía sin saberlo, precisamente cuando la Revolución Industrial había convertido su proceso de trabajo y sus productos en residuales. Y de la misma manera que hombres y mujeres de distintas localidades descubrieron que sus vestidos eran «trajes regionales» [...] (Velasco, 1992, p. 18).

Ambos procesos, mediante los cuales determinados sujetos “descubren” que “tienen cultura”, constituyen buenos ejemplos de cómo se produce el patrimonio.

La expresión patrimonio cultural encierra en sí misma multitud de paradojas y contradicciones (Velasco, 2009). A priori, el patrimonio de una persona, un grupo o un colectivo (sea calificado como cultural o de cualquier otra forma) lo conforma aquello cuya propiedad

se posee, es decir, aquello que le pertenece a un individuo o a un grupo determinado; y, en tanto que posesión, puede ser transferido de unos a otros, ya sea a través de normas hereditarias, actos de compra-venta o de cesión, o a partir de procesos de enseñanza y aprendizaje; del mismo modo puede ser aumentado, reducido, destruido, usurpado, transportado, expuesto, manipulado y, en definitiva, ser sometido a múltiples operaciones de gestión.

Por otro lado, el término cultura ya es de por sí problemático. Concepto nuclear de la antropología, esta disciplina lleva casi desde sus orígenes tratando de desvincularlo de su uso más habitual, relacionado casi exclusivamente con las producciones artísticas y la acumulación de capital académico. En este empeño, la antropología ha obtenido un éxito relativo. Si bien, auxiliada por otras disciplinas como el folklore, ha conseguido extender el concepto a expresiones “modestas”, “populares”, más allá de la “Gran Cultura” (Díaz Viana, 2005), no ha logrado nunca de-sectorializar la idea de cultura, que sigue siendo considerada generalmente como una parcela específica de la vida social, distinta de otras parcelas, también acotadas administrativamente, como la economía o la política. Sea cual sea la definición antropológica de cultura que consideremos, siempre tendrá un carácter holista y totalizador, y, por lo tanto, no tendrá “mucho que ver con lo que en el tratamiento del patrimonio cultural se sugiere” (García García, 1998, p. 10). La noción de patrimonio cultural (no importa cuál sea su segundo apellido: histórico, etnológico, inmaterial, etc.) está mucho más relacionada con la Cultura (en su sentido habitual, con mayúscula) que con la cultura en sentido antropológico, como se desprende del organigrama de cualquier negociado “de cultura” en las administraciones públicas, en los que habitualmente se integran dos áreas de gobierno: ‘bienes culturales’ (patrimonio y museos) y promoción de las artes (literatura, teatro, cine, etc.). La cultura que se nos presenta como patrimonio, en tanto que susceptible de posesión y tenencia, siempre tendrá forma de objeto. Es en tales situaciones cuando pueden adquirir algún sentido expresiones como «tener cultura», «tener más o menos cultura», «defender mi cultura», etc.:

En sus usos habituales, la expresión «tener cultura» resume inmediatamente una idea más básica que raramente ponemos en duda: la cultura es un objeto, algo que, como cualquier otra pertenencia, forma parte de nuestras posesiones, un patrimonio (Díaz de Rada, 2010, p. 219).

En tanto que ‘posesión’ el patrimonio comienza a ser objeto de preocupación cuando se advierten amenazas de deterioro o pérdida, que pueden ser provocadas por una amplia serie de factores (conflictos bélicos, agentes contaminantes, explotación comercial y turística, etc.). Es, en este sentido, una “noción lastrada”, cuyo reconocimiento y valoración implica al mismo tiempo la necesidad de aplicar medidas de conservación y salvaguarda ante la “fragilidad” inherente a los elementos patrimonializables (Velasco, 2009; 2012). El propio devenir histórico, condición indispensable para la producción del patrimonio, puede ser percibido como una amenaza al mismo, de ahí el acusado componente nostálgico que afecta a la mayoría de los movimientos patrimonialistas (Berliner, 2012; González Alcantud, 2012). El patrimonio puede ser concebido como un proceso de objetivación de la cultura que recurre sistemáticamente al pasado; un proceso creativo que, no obstante, se presenta como un legado ancestral:

Toda «posesión» de cultura es una creación de cultura, aunque toda creación de cultura se expresará como un acto de confirmación de un potencial ya existente (Baumann, 2001, p. 116).

Algunos autores han señalado la continuidad existente entre la preocupación contemporánea por el patrimonio cultural con el folklore decimonónico, en la que habría una etapa intermedia en la que para referirse a los mismos fenómenos se habría utilizado la expresión “cultura popular” (Prat, 1999). Beatriz Santamarina (2013) afirma que asistimos a un ‘re-bautizo’ del folklore, que ha pasado a denominarse ‘patrimonio inmaterial’, aunque sus referentes continúen siendo los mismos. Estos cambios terminológicos responderían a distintas etapas históricas en las que se han percibido amenazas sobre la ‘cultura como objeto’, en tanto que posesión, en tanto que patrimonio: si el folklore surge como reacción a las transformaciones acaecidas durante la revolución industrial, la preocupación contemporánea por el patrimonio podría entenderse como una fuerza de resistencia local a las tendencias homogeneizadoras de la globalización (Moreno, 2002). Además de la uniformización cultural a la que supuestamente tiende la globalización, otra amenaza que se cierne sobre los elementos culturales objetivados como patrimonio, en tanto que propiedad comunitaria, y que también proviene de la globalización mercantilista, es la posibilidad de que agentes ajenos a la comunidad, pretendan apropiarse con fines mercantilistas de los saberes y las prácticas colectivas patrimonializables (Brugman, 2009).

Si bien, desde los paradigmas clásicos del patrimonio, los riesgos percibidos concierne sobre todo a las características materiales de los bienes patrimonializados, a partir de la ampliación tipológica del patrimonio iniciada con la Carta de Venecia (1964) y la posterior construcción de la categoría “patrimonio inmaterial”, los riesgos afectan sobre todo a los “portadores” de las expresiones “inmateriales” patrimonializables, que en gran medida son expresiones incorporadas, indisolubles de la acción y los cuerpos de los sujetos que las ejecutan (Velasco, 2012).

Muy ilustrativo a este respecto resulta el programa *Tesoros Humanos Vivos* impulsado por la UNESCO, a partir de una propuesta de Japón y la República de Corea, cuyo objeto es valorar y proteger a aquellos “individuos que poseen en sumo grado los conocimientos y técnicas necesarias para interpretar o recrear determinados elementos del patrimonio cultural inmaterial” (UNESCO, 2004, p. 3). Lo que finalmente termina patrimonializado, a partir de las medidas de salvaguarda de “lo inmaterial”, son quienes “tienen la cultura”, los “portadores” de determinadas prácticas y saberes, individuos o sujetos colectivos que, por ende, acaban siendo también de algún modo objetivados.

3. Objetos y sujetos patrimoniales

Una cuestión nuclear que planea siempre en los debates sobre el patrimonio, cuando acertadamente se amplía el foco más allá de las características internas de los elementos patrimoniales, y que está estrechamente vinculada a la cuestión de su propiedad, es quiénes son los sujetos del patrimonio; es decir, a qué personas concretas les corresponde la titularidad de los bienes patrimonializados (Hall, 1999; Limón, 1999; Cruces Villalobos, 1998). Hay un consenso en torno a que el patrimonio cultural es un “bien común”, una propiedad colectiva. Sin embargo, el consenso se rompe cuando se trata de delimitar empíricamente a los sujetos que componen dicha colectividad, de cuyos límites sólo podemos estar seguros cuando se habla de “patrimonio de la humanidad” (García Jiménez, 2010, p. 367), puesto que comprendería a todas y cada una de las personas que pueblan el planeta.

Pero incluso en este caso, la cuestión se complica al preguntarnos quién debe encargarse de su gestión. Evidentemente, las consecuencias políticas, económicas y sociales de cómo se defina el sujeto colectivo o –en términos de la UNESCO– a “las comunidades portadoras”, a quienes pertenece un determinado patrimonio, serán múltiples y complejas (Kuutma, 2012, p. 27). Debemos preguntarnos, entonces, quién define la comunidad a la que se vincula un determinado patrimonio, sobre qué criterios lo hace y cuál es su legitimidad.

En primer lugar, la definición provendrá inevitablemente del poder –instituido (generalmente en forma de Estados) o instituyente (fuerzas contra-hegemónicas)–. En segundo lugar, la definición se establecerá sobre la base de criterios de inclusión-exclusión y, por tanto, de delineación de las fronteras comunitarias y poblacionales, construyendo así una determinada colectividad. Por último, en las sociedades democráticas, la existencia del poder quedaría legitimada, puesto que éste emanaría de esa entidad colectiva, que previamente habría definido. La etnopolítica, afirma Díaz de Rada (2008, p. 215), “si quiere ser eficaz, no puede andarse con dilemas ni enredos (...) exige una definición burocrática de la identidad étnica”.

El «pueblo», definido identitariamente y equivalente básicamente a la noción de «etnia», suele ser postulado como el titular legítimo de los elementos patrimonializados y, por tanto, sus representantes como los legítimos gestores de los mismos. Y esta premisa (un pueblo, una identidad, un patrimonio) ha sido generalmente asumida por los estudios patrimonialistas, que han considerado el patrimonio como el reflejo de la identidad de un «pueblo». La noción de «pueblo» (o la de «comunidad») es utilizada como un factor explicativo y no como uno de los interrogantes principales que debieran ser explicados (cfr. Waterton y Smith, 2010; Adell et al., 2015).

El problema del uso del concepto de «pueblo», desde las narrativas patrimoniales, es que es muy difícil, si no imposible, conciliar su definición idealizada y “espiritual” –heredera de su definición *herderiana* y del romanticismo alemán, en tanto que “espíritu de la nación” (cfr. Velasco, 1992; Hall, 1999) – con la delimitación empírica de los sujetos que comprenden un determinado «pueblo», en un determinado momento.

Como afirma Ángel Díaz de Rada, el valor empírico del concepto «pueblo» (y de otros similares como «sociedad») “no es diferente del que porta el concepto «Dios»” (Díaz de Rada, 2010, p. 229). Lejos de cualquier idealismo, la concreción empírica de los sujetos que componen un «pueblo», si es que ha de hacerse, sólo podrá provenir de una lógica burocrática y poco romántica. Mediante la producción institucional de patrimonio pareciera intentarse conciliar ambas formas de concebir el pueblo, idealizada y burocrática, ofreciendo un sustento primordial –vinculado a la tradición y los orígenes– a la construcción administrativa de un determinado cuerpo social. La producción de patrimonio tendría, entonces, la “misión de justificar tautológicamente la presencia del «espíritu nacional» subyacente” (Martí i Pérez, 1996, p. 210).

Por lo tanto, el proceso de patrimonialización implica no sólo la valoración de los contenidos del elemento patrimonializable, sino sobre todo “la construcción de un sujeto colectivo protagonista de unas formas de vida propias, es decir, no naturales: «lo de aquí de toda la vida»” (García García, 2012, p. 206). La forma y los límites del grupo quedarían, entonces, vinculados al contenido patrimonializado, que constituiría el reflejo de su identificación colectiva. De modo que, conociendo su patrimonio, podríamos entender

cómo es y qué forma tiene el grupo que lo “porta”³. En *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fredrik Barth ya nos advertía de los riesgos de confundir la configuración de los grupos sociales con los contenidos culturales mediante los que se identifican:

Si se insiste en considerar al aspecto de portadores de cultura de los grupos étnicos como característica primaria, nos tendremos que enfrentar a consecuencias de muy amplio alcance. Se propendería a identificar y distinguir a los grupos étnicos por las características morfológicas de las culturas de que son portadores (Barth, 1976, p. 12).

El científico social o, más concretamente, el antropólogo llamado a certificar el valor patrimonial de un elemento determinado, que reflejaría la identidad de un sujeto colectivo específico, estaría al mismo tiempo contribuyendo a la construcción de dicha colectividad a la que dice representar quien requirió los servicios del antropólogo. En esto, su tarea no se diferenciaría de la del estudioso del folklore que, mediante el registro y colección de expresiones “populares”, daba “entidad a ese sujeto colectivo que llamaban «pueblo»” (Velasco, 1992, p. 15).

4. Conflicto y reflexividad en los procesos de patrimonialización

Pudiera parecer por lo dicho en las secciones anteriores que los sujetos del patrimonio son víctimas pasivas de unos oscuros agentes con malévolas intenciones. No es así. Lo que se ha tratado de mostrar es que el patrimonio cultural constituye un instrumento político que puede ser usado para gestionar la configuración y los límites de un determinado “sujeto colectivo”, mediante la producción de su representación social. Sin poder, advertía Llorenç Prats (1997), no hay patrimonio. Las demandas de apertura, participación, multiculturalización y democratización del patrimonio (García Canclini, 1999; Carrera y Dietz, 2005) muestran esta estrecha conexión entre la producción de patrimonios y el ejercicio del poder. Los sujetos cuyas prácticas culturales son insertadas en un proceso de patrimonialización pueden apoyar, participar, legitimar u oponerse a dicho proceso, en función de sus intereses y sus posibilidades de acción política. Laurajane Smith (2006) ha propuesto la expresión “discurso patrimonial autorizado” para caracterizar al patrimonio promovido y controlado por los poderes instituidos y que, mediante el concurso de distintos sistemas expertos, se presenta como un hecho objetivo, cuyos valores son incuestionables. En este sentido, los Estados aparecen como los principales agentes de la producción patrimonial. A pesar de la centralidad de la UNESCO en los discursos y prácticas patrimoniales contemporáneos –llegándose a acuñar términos como “UNESCOización” (Berliner, 2012) o “UNESCOcracia” (Miller y Yúdice, 2004)–, son los estados las organizaciones que deben traducir y aplicar las directrices y recomendaciones del organismo supranacional en los territorios y poblaciones que administran (Bendix, Eggert y Peselmann, 2012). La producción de “patrimonio nacional” constituye una de las princi-

³ Esta es la lógica que siguen algunas pedagogías imbuidas en la retórica de “lo intercultural”, al suponer que conociendo el “patrimonio cultural” de las personas migrantes (lengua, gastronomía, músicas, tradiciones, etc.), aquello que los sujetos portan en sus maletas, puede llegar a conocerse cómo son realmente los propios sujetos y, de ese modo, prevenir el racismo generado por el desconocimiento de su “riqueza cultural” (cfr. Dietz, 2003; García Castaño et al., 2011).

pales estrategias del “nacionalismo nacionalizante” desplegado por los estados (Brubaker, 1996, p. 5) y, precisamente por eso, uno de sus principales mecanismos de exclusión social, al situar fuera de las fronteras de la nación a quienes no se verían reflejados en el espejo patrimonial (cfr. Hall, 1999).

No obstante, es necesario observar que los discursos y las prácticas patrimoniales no son *patrimonio exclusivo* de los poderes instituidos. También los movimientos sociales contrahegemónicos utilizan narrativas patrimoniales en sus demandas de reconocimiento cultural y representación política, ya sea reclamando un estado propio o la incorporación de “su patrimonio” al “patrimonio nacional”. En la medida que estos movimientos recurran a prácticas de objetivación y apropiación de determinados referentes y prácticas culturales –lo que algunos autores han denominado “esencialismo estratégico” (cfr. Dietz, 2003)–, la forma de sus discursos patrimoniales será similar al de los poderes instituidos.

La producción patrimonio, en tanto que proceso institucional de reificación de prácticas culturales cuyo objeto es delimitar un determinado “sujeto colectivo” al que dichas prácticas (y no otras) quedarían vinculadas como “marcadores identitarios”, es un espacio de conflicto. Un espacio en el que distintos agentes, con desigual capacidad de acción política, negociarían los valores y significados de las prácticas culturales patrimonializables y con ello las fronteras de la colectividad, frente a otros colectivos a las que dichas prácticas les serían ajenas.

En cualquier caso, el valor y el carácter patrimonial de los elementos seleccionados se presentará como un hecho objetivo y no como el resultado de una confrontación política. A ello contribuirán las distintas disciplinas científicas a las que se les asignará la competencia de identificar, valorar y gestionar los elementos que constituirían el patrimonio cultural de un determinado “pueblo”. De ese modo, al presentar el patrimonio como una cuestión técnica, sobre la que sólo los “expertos” podrían pronunciarse con autoridad, se enmascara también su dimensión política. Y se produce así otra de las paradojas del patrimonio: mientras que se le asigna la titularidad de los bienes a un determinado “sujeto colectivo”, la identificación y gestión de los mismos se reserva a las disciplinas científicas y a las instituciones estatales que certifican su carácter patrimonial (Cruces Villalobos, 1998, p. 81).

Por el contrario, el análisis crítico de las prácticas patrimoniales debería reconocer el potencial reflexivo de los procesos de patrimonialización. En ese sentido, estoy de acuerdo con Bendix, Eggert y Peselmann (2012) cuando afirman que “el análisis crítico no debería desactivar el potencial positivo inherente al proceso de patrimonialización, sino más bien apoyar la infusión de la reflexividad la toma de decisiones sobre el patrimonio.” (p. 19, traducción propia).

El proceso de patrimonialización es un contexto privilegiado para la reflexividad cultural. En el transcurso de las operaciones de patrimonialización se confrontan dos discursos de la cultura divergentes: uno esencialista, centrado en los orígenes, el pasado, la tradición, etc., y uno procesual, que mira al presente y al futuro y se interroga acerca de los límites de la comunidad y sus representaciones (cfr. Baumann, 2001). Ambos tipos de discurso serán usados por los distintos agentes implicados en el proceso patrimonializador: los sujetos cuyas prácticas se están valorando y (re)significando, los “expertos culturales” y las instituciones estatales. A nuestro juicio, las ciencias sociales deberían participar en tales procesos de patrimonialización, sin perder su esencial tarea crítica, afirmando el carácter político del proceso y cartografiando la pluralidad de voces implicadas, inclui-

da la de la propia ciencia social. Esto supondría incorporar el trabajo reflexivo en todo el proceso, y no dejarlo para el final, para la reflexión académica, como algo distinto al “trabajo patrimonial”.

[...] los sustancialistas suelen controlar el discurso patrimonial autorizado y se deja la incorporación reflexiva de los procesos de patrimonialización como algo al margen «del trabajo en patrimonio»; algo que viene a posteriori. Sin embargo, incorporar una perspectiva crítica implica, entre otras cosas, incorporar a la sociedad civil no sólo en algunas fases de la cadena valorativa (Sánchez Carretero, 2012, p. 198).

Potenciar el carácter reflexivo de la producción patrimonial, al reconocer su carácter político y considerar los intereses y los discursos de los distintos sujetos implicados, supondría *de facto* adoptar un paradigma más participativo y democrático en los procesos de patrimonialización. Por otro lado, y en la práctica, adoptar un paradigma más participativo supondría también que los expertos –entre ellos los científicos sociales– y las instituciones renunciasen a ciertas parcelas de poder, para incluir al conjunto de las personas relacionadas con los elementos patrimonializables. Ni la definición misma del patrimonio, ni la atribución de valores, serían una tarea exclusiva de unos o de otros, sino que habría de ser compartida

5. Conclusiones

En este trabajo hemos pretendido mostrar como los procesos de patrimonialización no pueden entenderse solamente como la selección de determinados objetos o prácticas representativas de una nación o una comunidad determinada, sino que es el propio proceso de patrimonialización el que contribuye a la afirmación y/o sustanciación de dicha entidad colectiva. Y es, en este sentido, en el que se propone observar los procesos de patrimonialización como instrumentos de gestión de la diversidad, en tanto que están implicados en la conformación y delimitación de unidades “comunitarias”, “poblacionales” o “nacionales” distintas y distinguibles de otras unidades análogas. Desde esta perspectiva, el patrimonio no sería sólo el espejo en el que se refleja la diversidad cultural constitutiva de cualquier contexto de relaciones sociales, sino que –más allá de la tan habitual metáfora especular– puede estar contribuyendo a la producción de la diferencia y a la jerarquización de las expresiones culturales, mediante el establecimiento de listas, catálogos y otros instrumentos burocráticos.

Sin embargo, al mismo tiempo, los procesos de patrimonialización constituyen también excelentes contextos para la reflexividad cultural, en tanto que se configuran como espacios de conflicto donde se confrontan visiones diferentes en torno a qué constituye lo propio y qué lo ajeno, aquello que es digno de representarnos y, por tanto, debe ser salvaguardado, y aquello que no. Más que a certificar el valor patrimonial de determinados elementos culturales, el aparato crítico de las ciencias sociales está llamado a reforzar ese potencial reflexivo del patrimonio.

Finalmente, tomar como objeto de estudio el patrimonio, en tanto que instrumento para la “gestión de la diversidad”, puede aportar dos grandes beneficios a las perspectivas de investigación implicadas: por un lado, posibilitará a los estudios interculturales ampliar

los objetos de investigación empírica y la reflexión en torno a la diversidad más allá de los sujetos migrantes, las minorías étnicas o los “pueblos originarios” exclusivamente. Por otro lado, a los estudios del patrimonio les permitirá conjurar el “síndrome narcisista” (Choay, 2007: 222 y ss.) en el que ciertas prácticas y políticas patrimoniales parecen desembocar.

Bibliografía

- Adell, N., Bendix, R. F., Bortolotto, C., & Tauschek, M. (2015). *Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Aykan, B. (2015). ‘Patenting’ Karagöz: UNESCO, nationalism and multinational intangible heritage. *International Journal of Heritage Studies*, pp. 1-13
- Barth, F. (1976). ‘Introducción’. En F. Barth (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 9-49.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Bendix, R. F., Eggert, A., & Peselmann, A. (2012). ‘Introduction’. En R.F. Bendix; A. Eggert y A. Peselmann (eds.) *Heritage Regimes and the State*. Universitätsverlag Göttingen, pp. 11-20.
- Berliner, D. (2012). Multiple nostalgias: the fabric of heritage in Luang Prabang (Lao PDR). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, pp. 769-786.
- Brubaker, R. (1996). *Nationalism reframed. Nationhood and the national question in the New Europe*. New York: Cambridge University Press.
- Brugman, F. (2009). ‘Introducción. La Convención del Patrimonio Inmaterial: Avances en la Región’. En AAVV. *Fiestas y rituales. X Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos*. Lima: Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura, pp. 302-316.
- Carrera, G. y Dietz, G. (coords.) (2005). *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*. Sevilla: Consejería de Cultura.
- Choay, F. (2007). *La alegoría del patrimonio*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Collier, J.F. (2009). *Del deber al deseo. Recreando familias en un pueblo andaluz*. México D. F., CIESAS; UAM; Universidad Iberoamericana.
- Comaroff, J. y Comaroff, J.L. (2013). *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Cruces Villalobos, F. (1998). Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología. *Política y Sociedad*, 27, pp. 77-87.
- Cruces Villalobos, F. (2007) ‘Sobre el diálogo como metáfora del patrimonio cultural’. En AA.VV. *Relaciones interétnicas y culturales. Memorias del VIII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos*. Santa Cruz de la Sierra: Carlos Tello, pp. 181-194.
- Díaz de Rada, A. (2008). ¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIII (1), pp. 187-235

- Díaz de Rada, A. (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Díaz Viana, L. (2005). Sobre el folklore en la actualidad y la pluralidad en la lectura. *OCNOS*, 1, pp. 35-42.
- Dietz, G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación. Una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada.
- Dietz, G. (2008). 'El paradigma de la diversidad cultural: Tesis para el debate educativo,' *Conferencias Magistrales del IX Congreso Nacional de Investigación Educativa*. México, D.F.: COMIE
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- García Castaño, F.J. et al. (2011). 'Sobre multiculturalismos, críticas y superaciones conceptuales en la gestión de la diversidad cultural'. En Gualda Caballero, E. (ed.). *Inmigración, ciudadanía y gestión de la diversidad*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, pp. 31-65.
- García García, J.L. (1998). De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. *Política y Sociedad*, 27, pp. 9-21.
- García García, J.L. (2012). 'La reutilización de la cultura. Saberes académicos, modelos populares y patrimonios'. En J. Contreras, J.J. Pujadas y J. Roca (eds.). *Pels camins de l'etnografia. Un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, pp. 203-2011.
- García Jiménez, M. (2010). Patrimonio y herencia cultural: ¿escenarios de divergencia? *Sphera Publica*, Número especial, pp. 337-372.
- González Alcantud, J.A. (2012). *El malestar en la cultura patrimonial. La otra memoria global*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, J.A. (ed.) (2003). *Patrimonio y pluralidad: nuevas direcciones en antropología patrimonial*. Granada: Diputación de Granada.
- Hall, S. (1999). Whose Heritage? Un-settling 'The Heritage', Re-imagining the Post-nation. *Third Text*, 13: 49, pp. 3-13
- Kuutma, K. (2012). 'Between Arbitration and Engineering. Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes'. En R.F. Bendix; A. Eggert & A. Peselmann (eds.). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, pp. 21-38.
- Martí i Pérez, J. (1996) *El folklorismo. Uso y abuso de la tradición*. Barcelona: Ronsel.
- Limón Delgado, A. (1999). 'Patrimonio, ¿de quién?'. En Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (ed.) *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Granada: Comares, pp. 8-15.
- Miller, T. y Yúdice, G. (2004). *Política cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Moreno Navarro, I. (2002). *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*. Sevilla: Mergablum.
- Olmos Alcaraz, A., Rubio Gómez, M., & Contini, P. (2015). Las políticas culturales y el concepto de cultura. Etnografía de un evento festivo intercultural. *Revista de Antropología Experimental*, 15, pp. 581-597.
- Prat, J. (1999). Folklore, cultura popular y patrimonio. Sobre viejas y nuevas pasiones identitarias. *Arxius de Sociologia*, 3, pp. 87-109.
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Ariel: Barcelona.

- Sánchez-Carretero, C. (2012). 'Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio'. En B. Santamarina (ed.). *Geopolíticas patrimoniales: De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. Valencia: Germania, pp. 195-210.
- Santamarina Campos, B. (2013). Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial. *Revista de Antropología Social*, 22: 263-286.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. New York: Routledge.
- UNESCO (2004). *Directrices para la creación de sistemas nacionales de "Tesoros Humanos Vivos"*. Disponible en: http://culturacentroamericana.info/cultura-y-desarrollo/pdfs/revitalizacion/2%20PUBnc_Directrices%20Tesoros%20Vivos.pdf [consulta 27/09/2017]
- Velasco, H. (1992). Los significados de cultura y los significados de pueblo. Una historia inacabada. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 60, pp. 7-25.
- Velasco, H. (2012). Las amenazas y riesgos del patrimonio mundial y del patrimonio cultural inmaterial. *Anales Del Museo Nacional de Antropología*, XIV, pp. 10-28.
- Waterton, E. y Smith, L. (2010). The recognition and misrecognition of community heritage. *International Journal of Heritage Studies* 16(1-2), pp. 4-15.